

Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

QUARTA DOMENICA DI QUARESIMA

DETTA “DEL CIECO”

Il battesimo è chiamato «illuminazione» già nel periodo neotestamentario (cf Eb 6,4; 10,32). Lo stesso simbolismo è confermato nel II secolo da Giustino (*Apol. I*, 61,13; PG 6,421). Forse anche la stessa «spalmatura» di Gv 9,6 e 11, espressa con il verbo *ἐπιχρίω* allude all’«unzione crismale» del battesimo (cf 1 Gv 2,20 e 2 Cor 1,21-22 con l’unzione dello Spirito). Anche l’associazione simbolica tra il battesimo e la morte di Cristo (si veda Rm 6,3), potrebbe essere sentita in Gv 9, quando al v. 3 si dice che la guarigione del cieco sta per essere una rivelazione dell’opera di Dio e al v. 4 si insiste sul fatto che questa opera deve essere eseguita finché è giorno, perché la notte poi impedirà di agire. Ciò sarebbe da intendere non tanto in riferimento allo *šabbāt*, quanto al giorno della morte in croce che renderà impossibile agire.

Il simbolo della luce è stato connesso sin dalla prima generazione cristiana anche alla lotta tra i figli della luce e i figli delle tenebre. Il *Rotolo della Guerra* di Qumrān (1QM), che descrive tale battaglia come un atto militare da compiersi contro i nemici di Israele, fu riletto da Paolo, Giovanni e dai loro discepoli nella sua valenza spirituale. Dal più antico testo del Nuovo Testamento, la Prima Lettera ai Tessalonicesi, alla lettera agli Efesini, scritta al termine della corsa missionaria dell’Apostolo, da Paolo o da un suo discepolo, l’invito a vincere con l’armatura dello Spirito è costante: «Prendete dunque l’armatura di Dio, perché possiate resistere nel giorno cattivo e restare saldi dopo aver superato tutte le prove. State saldi, dunque: attorno ai fianchi, la verità; indosso, la corazza della giustizia; i piedi, calzati e pronti a propagare il vangelo della pace. Afferrate sempre lo scudo della fede, con il quale potrete spegnere tutte le frecce infuocate del Maligno; prendete anche l’elmo della salvezza e la spada dello Spirito, che è la parola di Dio» (Ef 6,13-17).

L’esito dell’illuminazione è la contemplazione di Dio: non con l’intimità singolare del Figlio, rivolto *ab aeterno* nel grembo del Padre (cf Gv 1,1 e 18); nemmeno con la familiarità unica che Mosè intratteneva con ^{יְהוָה}יְהוָה, il quale «parlava con Mosè faccia a faccia, come uno parla con il proprio amico» (Es 33,11; cf *Lettura*); ma con la capacità di offrire la nostra vita quotidiana come sacrificio spirituale a Dio gradito per «progredire ancora di più e fare tutto il possibile per vivere in pace, occuparvi delle vostre cose e lavorare con le vostre mani» (1 Ts 4,10-11; cf *Epistola*).

La stupenda pagina del *Vangelo* (Gv 9) – perfetta nella sua costruzione narrativa – svetta su tutto e induce a sostare in modo particolare sul punto di arrivo dell’itinerario di colui che, nato cieco, è guarito dalla propria cecità incontrando Gesù e arriva a fare la sua prostrazione (*προσκύνησις*) dinanzi a quell’Uomo, il «Figlio dell’Uomo», il *bar ʿenāš* non solo di Dn 7, ma soprattutto del *Libro di Enoc* e dei *Giubilei*: in questa tradizione enochica il *bar ʿenāš* è il punto di arrivo di tutta la creazione secondo il progetto divino e della rivelazione stessa dell’eterno Dio.

LETTURA: Es 33,7-11a

Es 32-34 – come ho già ricordato la scorsa domenica – è il passo che sta «al centro» della *Tôrâ* e presenta l'*archetipo* della storia di Israele: la «carta d'identità» del Dio dell'esodo (Es 34,6-7) e il peccato di Israele si confrontano e rivelano i «caratteri» dei due partner dell'alleanza. La struttura della sezione segue la sequenza «sinusoidale» della storia deuteronomistica: peccato, castigo, perdono e rinnovazione del patto.

Si ricordi la struttura generale del passo:

I) Es 32,1-24:	Il peccato (con il tema di Mosè intercessore)
II) Es 32,25 – 34,9:	Castigo e perdono
A. Il castigo posto in atto: Es 32,25-29	
B. sezione di passaggio (ordine / esecuzione): Es 32,30-32	
C. Il dialogo del castigo: Es 32,33 – 33,6	
X. Mosè interlocutore di $\overline{\text{ADONAI}}$: 33,7-11	
C'. Il dialogo del perdono: Es 33,12-23	
B'. sezione di passaggio (ordine / esecuzione): 34,1-4	
A'. Teofania del perdono: 34,5-9	
III) Es 34,10-28:	Rinnovamento dell'alleanza
IV) Es 34,29-35:	Conclusione (con il tema di Mosè mediatore)

Es 33,7-11 è dunque la «chiave di volta» dell'intera sezione di Es 32-34: tra i due poli antitetici del castigo e del perdono, nel centro si ha la messa a fuoco della mediazione di Mosè. Egli è il «mediatore» tra $\overline{\text{ADONAI}}$ e Israele in questa vicenda di peccato-castigo-perdono-rinnovamento del patto, e « $\overline{\text{ADONAI}}$ parlava con lui faccia a faccia, come uno parla con il proprio amico» (v. 11).

⁷ Mosè prendeva la tenda e la piantava fuori dell'accampamento, a una certa distanza dall'accampamento, e l'aveva chiamata tenda del convegno. Appunto a questa tenda del convegno, posta fuori dell'accampamento, si recava chiunque volesse consultare $\overline{\text{ADONAI}}$.

⁸ Quando Mosè usciva verso la tenda, tutto il popolo si alzava in piedi e ciascuno stava all'ingresso della propria tenda: seguivano con lo sguardo Mosè, finché non fosse entrato nella tenda.

⁹ Quando Mosè entrava nella tenda, la colonna di nube scendeva e stava all'ingresso della tenda;
e $\overline{\text{ADONAI}}$ parlava con Mosè.

¹⁰ Tutto il popolo vedeva la colonna di nube, che stava all'ingresso della tenda;

e tutti si alzavano e si prostravano ciascuno all'ingresso della propria tenda.

¹¹ $\overline{\text{ADONAI}}$ parlava con Mosè faccia a faccia, come uno parla con il proprio amico.

Poi questi tornava nell'accampamento, mentre il suo inserviente, il giovane Giosuè figlio di Nun, non si allontanava dall'interno della tenda.

Il passo di Es 33,7-11 è costruito in modo molto accurato, lasciando al centro il tema principale della sezione:

- | | |
|---|---|
| a. azione usuale di Mosè ad ogni tappa | (v. 7a) |
| b. azione usuale del popolo per interrogare יְהוָה | (v. 7b) |
| c. quando Mosè usciva dalla tenda, il popolo... | (v. 8) |
| d. quando Mosè entrava... la colonna di nube | (v. 9a) |
| x. e יְהוָה parlava con Mosè | (v. 9b) |
| d'. la colonna di nube | (v. 10a) |
| c'. reazione di tutto il popolo | (v. 10b) |
| b'. יְהוָה parlava con Mosè a faccia a faccia | (v. 11a) |
| a'. ritorno di Mosè nell'accampamento | (v. 11b) |

Attorno al centro “iterativo”, che esprime la “normalità” del dialogo di יְהוָה con Mosè, si snodano appunto i dialoghi del castigo e del perdono che sono paralleli quanto alla loro struttura di superficie.

v. 7a: Questa sezione è una “prolessi narrativa” rispetto a Es 35-40, in quanto «la tenda» (*hā'ōhel*; si noti la presenza dell'articolo!), chiamata «la tenda del convegno» (*'ōhel mō'ēd*), a questo punto del racconto esodico non è ancora stata costruita e lo sarà solo dopo la rinnovazione del patto di Es 34. Per questa ragione vi sono non poche difficoltà nella traduzione della prima parte del versetto: *ūmōšeh jiqqaḥ 'et-hā'ōhel w'nāṭāh-lō* «Ora Mosè prese/prendeva la tenda e [la] piantava per Lui». Non è impossibile che il pronome *lō* si riferisca ad יְהוָה (dativo) invece che alla tenda (dativo di attribuzione).

È chiaro comunque il senso globale dell'azione di Mosè: egli piantava la tenda *māhūš lammaḥāneh* «fuori dall'accampamento» (ripetuto per 3× in questo versetto) e tale tenda era *'ōhel mō'ēd* ovvero una tenda in cui ci si radunava (appuntamento di luogo e/o di tempo).

v. 7b: La tenda era dunque un luogo pensato all'esterno dello scompiglio quotidiano, un luogo per potersi presentare ad יְהוָה e trovare un oracolo di risposta per le proprie domande. Per questa ragione *kol-m'baqqēš 'el-'ōhel mō'ēd* «chiunque volesse interrogare יְהוָה usciva verso la tenda del convegno». Il sintagma *biqqēš 'el-'ōhel mō'ēd* «cercare יְהוָה», tipico del culto del tempio, è una brachilogia per il più normale *biqqēš p'ne 'el-'ōhel mō'ēd* «cercare il volto di יְהוָה». Il senso rimane però identico: andare al tempio per avere da יְהוָה il responso ai propri quesiti (cf 2 Sam 21,1; Os 5,15; Sal 24,6; 27,8; 105,4; Pr 29,26; 1 Cr 16,11; 2 Cr 7,14).

v. 8: Ogni volta quindi che Mosè andava alla tenda, tutto Israele poteva presupporre che egli andasse ad incontrare יְהוָה. Così essi fissavano Mosè finché egli fosse entrato nella tenda (*w'hibbīṭū 'aḥārē mōšeh 'ad-bō'ō hā'ōhelā*), non perché gli mancassero di rispetto, ma perché sapevano che di lì a poco si sarebbe avrebbe avuto un particolare incontro con יְהוָה. E tutti i figli di Israele erano in attesa di tale evento.

v. 9a: L'incontro tra Mosè ed $\overline{\text{ADONAI}}$ era confermato da un altro segno: quando Mosè entrava nella tenda, *jērēd ʿammûd heʿānān wʿāmad petah hāʾōhel* «la colonna di nube scendeva e restava all'ingresso della tenda». Si noti che la frase del v. 8 e quella del v. 9 sono costruite in modo strettamente parallelo:

⁸ *wʿhājā kʿšēʾt mōšeh ʾel-hāʾōhel jāqûmû kol-hāʾām wʿniššēbû ʾiš petah ʾohōlô...*

E avveniva che quando Mosè usciva verso la tenda, tutto il popolo si alzava e ciascuno stava all'ingresso della propria tenda...

⁹ *wʿhājā kʿbōʾ mōšeh hāʾōhelā jērēd ʿammûd heʿānān wʿāmad petah hāʾōhel...*

E avveniva che quando Mosè entrava nella tenda, la colonna di nube scendeva e stava all'ingresso della tenda...

Al movimento di «uscita» di Mosè dall'accampamento verso la tenda, il popolo si alza e ciascuno sta all'ingresso della propria tenda, mentre al movimento di «entrata» di Mosè nella tenda, la colonna di nube sta all'ingresso della tenda: una grandiosa scenografia rituale accompagna ogni volta il cammino di Mosè dall'accampamento alla tenda del convegno!

v. 9b: *wʿdibber ʿim-mōšeh* «e [$\overline{\text{ADONAI}}$] parlava con Mosè». È il centro del passaggio e riguarda, in termini davvero essenziali, il dialogo ininterrotto tra $\overline{\text{ADONAI}}$ e Mosè.

v. 10a: In simmetria con la colonna di nube del v. 9a, si ha a questo punto la ripetizione dello stesso simbolo visivo, che indica presenza e nascondimento nello stesso momento. La “visione dell'invisibile”: con questo ossimoro potremmo dire che il popolo vedeva l'invisibile e partecipava al colloquio tra Mosè ed $\overline{\text{ADONAI}}$ con timore reverenziale e attendeva l'esito dell'incontro.

v. 10b: Infatti, davanti a questo numinoso spettacolo, il popolo reagisce con un duplice atto di venerazione: *wʿqām kol-hāʾām wʿhištahāwzû ʾiš petah ʾohōlô* «tutti si alzavano e si prostravano ciascuno all'ingresso della propria tenda». «Alzarsi» e «prostrarsi» crea esatta simmetria con quanto era stato narrato al v. 8, sempre in riferimento al timore reverenziale nei riguardi della *šʿkînâ* di $\overline{\text{ADONAI}}$ in mezzo al suo popolo.

v. 11a: *wʿdibber $\overline{\text{ADONAI}}$ ʾel-mōšeh pānîm ʾel-pānîm kaʾāšer jʾdabbēr ʾiš ʾel-rēʿehû* « $\overline{\text{ADONAI}}$ parlava con Mosè faccia a faccia, come uno parla con il proprio vicino». L'intimità di $\overline{\text{ADONAI}}$ con Mosè è ripresa ancora una volta dal modismo «faccia a faccia», che non significa la visione diretta di Dio, ma piuttosto la sua relazione amicale (cf anche Es 33,12-17 e 34,1-9; e il contrario in Es 33,18-23).

Questa notazione andrebbe messa in relazione al testo contrastato di Nm 12,6-8, in cui, accanto alla singolarità della mediazione profetica di Mosè professata dall'insieme del testo, si nota una frase correttiva (che ho posto tra parentesi graffe) di diversa mano, che vorrebbe invece collocare Mosè come il *primus inter pares* nella tradizione profetica:

«Ascoltate le mie parole!

Se ci sarà un vostro profeta,

io, $\overline{\text{ADONAI}}$, in visione a lui mi rivelerò,

in sogno parlerò con lui.

⁷Non così per il mio servo Mosè:

egli è l'uomo di fiducia in tutta la mia casa.

⁸Bocca a bocca parlo con lui

{in visione e non per enigmi,}

ed egli contempla l'immagine di $\overline{\text{ADONAI}}$.

Perché non avete temuto

di parlare contro il mio servo, contro Mosè?».

Si rilegga anche il testo che chiude il Deuteronomio (e il Pentateuco). In esso è pure sottolineata la singolarità della mediazione di Mosè, che eccelle sopra tutti i profeti:

¹⁰Non è più sorto in Israele un profeta come Mosè, che conosceva ^{ADONAI} faccia a faccia, ¹¹per tutti i segni e prodigi che ^{ADONAI} lo aveva mandato a compiere in terra d’Egitto, contro il faraone, contro i suoi ministri e contro tutta la sua terra, ¹²e per la mano potente e il terrore grande con cui Mosè aveva operato davanti agli occhi di tutto Israele (Dt 34,10-12).

v. 11b: Questa parte del versetto non è compresa nella lettura liturgica. Il ritorno di Mosè all’accampamento segna la ripresa delle relazioni normali e della quotidianità. Insieme, è ricordata la figura di Giosuè, *j^hhōšū^{ac} bin-nûn*, presentato nella funzione di «suo inserviente» ovvero – come dice Nm 11,28 – *m^ešārēt mōšeh* «inserviente di Mosè». Quanto all’appellativo dato a Giosuè, *na^car* «ragazzo, giovane, servo, attendente», si è discusso all’infinito; potremmo considerarlo un quasi-sinonimo di *m^ešārēt*, ed indicherebbe quindi un giovane che non ha ancora piena responsabilità di ruolo.

SALMO: Sal 35(36),6-11

Ṛ Signore, alla tua luce vediamo la luce.

⁶ Signore, il tuo amore è nel cielo, la tua fedeltà fino alle nubi,	
⁷ la tua giustizia è come le più alte montagne, il tuo giudizio come l’abisso profondo: uomini e bestie tu salvi, Signore.	Ṛ
⁸ Quanto è prezioso il tuo amore, o Dio! Si rifugiano gli uomini all’ombra delle tue ali,	
⁹ si saziano dell’abbondanza della tua casa: tu li disseti al torrente delle tue delizie.	Ṛ
¹⁰ È in te la sorgente della vita, alla tua luce vediamo la luce.	
¹¹ Riversa il tuo amore su chi ti riconosce, la tua giustizia sui retti di cuore.	Ṛ

EPISTOLA: I Ts 4,1b-12

La Prima Lettera ai Tessalonicesi è, in assoluto, il primo scritto del Nuovo Testamento: potrebbe essere stata scritta dalla fine del 49 agli inizi del 52 d.C.

Sebbene con uno stile epistolare già maturo, se confrontata con le grandi lettere paoline essa lascia trasparire un pensiero teologico ancora in via di formazione, soprattutto per quanto riguarda il tema escatologico, la mancanza del concetto di giustificazione/perdono quale anticipo del giudizio finale e, più in generale, l’insufficiente centratura cristologica dei temi provenienti dalla tradizione enochica.

Offro un altro genere di *struttura retorica* dell'intera composizione (cf la scorsa domenica una proposta più tecnicamente rispettosa della retorica classica):

Indirizzo (1,1)

A. Ringraziamento (*b'rākâ*) (1,2-10)

B. Difesa Apostolica (2,1-12)

(a) *La visita dei missionari* (2,1-4)

(b) *Il comportamento dei missionari* (2,5-8)

(c) *L'esempio dei missionari* (2,9-12)

A'. Continuazione del ringraziamento (2,13-16)

B'. Piani per una seconda visita (2,17 – 3,13)

(a) *Lontani di vista, presenti nel cuore* (2,17-20)

(b) *Missione di Timoteo* (3,1-5)

(c) *Gioia e ringraziamento per le informazioni di Timoteo* (3,6-10)

(d) *Prima preghiera di implorazione per i credenti di Tessalonica* (3,11-13)

C. Esortazioni (4,1 – 5,24)

(a) *Sulla custodia della tradizione halakica* (4,1-2)

(b) *Sulla purità sessuale* (4,3-8)

(c) *Sull'amore fraterno* (4,9-12)

(d) *Sui fedeli già morti* (4,13-18)

(e) *Sui tempi e i momenti* (5,1-11)

(f) *Sulla riconoscenza per i capi* (5,12-13)

(g) *Sui vari doveri dei credenti* (5,14-22)

(h) *Seconda preghiera di implorazione per i credenti di Tessalonica* (5,23-24)

Chiusura epistolare (5,25-28)

La lettura liturgica propone i primi tre paragrafi dell'esortazione, dedicati alla custodia della tradizione *halakica* (vv. 1-2), alla purità sessuale (vv. 3-8) e all'amore fraterno (vv. 9-12). Non è riportato l'*incipit* della sezione, *λοιπὸν οὖν* «quanto al resto», un passaggio retorico abbastanza frequente nelle prime lettere di Paolo (cf 1 Cor 1,16; 4,2; 7,29; 2 Cor 13,11; Fil 3,1; 4,8; 2 Ts 3,1; 4,8). In buona parte delle lettere paoline, la sezione parenetica segue a una sezione dottrinale (*midraš* seguito da *hālākâ*). Così si spiega la presenza dell'avverbio *οὖν* «perciò» (cf anche Rm 12,1; Ef 4,1; Col 3,5).

¹ *Quanto al resto*, fratelli, vi preghiamo e supplichiamo nel Signore Gesù affinché, come avete imparato da noi il modo di comportarvi e di piacere a Dio – e così già vi comportate –, possiate progredire ancora di più. ² Voi conoscete quali regole di vita vi abbiamo dato attraverso il Signore Gesù.

³ Questa è, infatti, volontà di Dio, la vostra santificazione, ovvero che vi asteniate dall'impurità, ⁴ che ciascuno di voi sappia trattare il proprio corpo con santità e rispetto, ⁵ senza lasciarsi dominare dalla passione, come i pagani che non conoscono Dio; ⁶ che nessuno in questo campo offenda o inganni il proprio fratello, perché il Signore punisce tutte queste cose, come vi abbiamo già detto e ribadito. ⁷ Dio non ci ha chiamati all'impurità, ma alla santificazione. ⁸ Perciò chi disprezza queste cose non disprezza un uomo, ma Dio stesso, che vi dona il suo santo Spirito.

⁹ Riguardo all'amore fraterno, non avete bisogno che ve ne scriva; voi stessi infatti avete imparato da Dio ad amarvi gli uni gli altri, ¹⁰ e questo lo fate verso tutti i fratelli dell'intera Macedonia. Ma vi esortiamo, fratelli, a progredire ancora di più ¹¹ e a fare tutto il possibile per vivere in pace, occuparvi delle vostre cose e lavorare con le vostre mani, come vi abbiamo ordinato, ¹² e così condurre una vita decorosa di fronte agli estranei e non avere bisogno di nessuno.

L'«illuminato», ovvero il battezzato, non è uno “gnostico” che pensa di trovare la propria salvezza in una *conoscenza superiore* che non abbia tuttavia agganci con la concretezza quotidiana. È al contrario un credente dell'alleanza, della *nuova alleanza* profetica, che è cosciente di aver ricevuto una parola per la vita: per trasformare tutta la vita in un sacrificio dello Spirito, giorno dopo giorno.

vv. 1-2: *Sulla custodia della tradizione halakika.*

ἐρωτῶμεν «vi chiediamo» (in greco classico aveva solo senso di «porre una domanda») e παρακαλοῦμεν (cf anche al v. 10 e in 1Ts 5,14; 2Ts 3,12) formano un'endiadi che introduce chiaramente in un contesto parenetico (cf Rm 12,1; 1 Cor 1,10; 2 Cor 6,1; 10,1; Ef 4,1). Il riferimento è alla “tradizione” consegnata ai Tessalonicesi (καθὼς παρελάβετε) e che rimanda a 2,13: là era il *kerygma* di salvezza, qui è la sua implicazione etica. La παράδοσις «tradizione» di Cristo negli scritti apostolici comprende tra elementi: 1) un sommario della storia evangelica, sia in forma di predicazione (κήρυγμα) sia in forma di confessione di fede; 2) l'elenco dei fatti e delle parole di Cristo; 3) direttive etiche e comportamentali per i credenti, dedotte dal comportamento di Cristo stesso. Imitare Cristo significa «camminare» (περιπατεῖν, in ebraico *hālak*) come egli ha camminato (cf 1 Gv 2,6), in modo da «piacere a Dio» (ἀρέσκειν θεῷ) e progredire sempre di più in quest'opera di immedesimazione della nostra vita nella sua.

Il richiamo all'insegnamento già dato è una costante della Prima Tessalonicesi e riappare nel v. 2: οἶδατε γάρ (cf 1Ts 1,5; 2,1. 2. 5. 11; 3,3. 4). Qui la memoria richiamata riguarda τίνες παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν «quali comandi vi abbiamo dato»: παραγγελία indica anche l'importanza del comando apostolico lasciato alla comunità, come subito di seguito si esplicita, διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ «attraverso il Signore Gesù» (cf Rm 12,1; 15,30; 1 Cor 1,10; 2 Cor 10,1). La tradizione apostolica non deriva dall'insegnamento degli apostoli, ma dal comando (ἐντολή) del Signore Gesù (cf 1 Cor 14,37) e per questo vi è dovuta l'obbedienza.

vv. 3-8: *Sulla purità sessuale.*

Piacere a Dio (cf v. 1) è compiere la sua volontà e τοῦτο γάρ ἐστιν θέλημα τοῦ θεοῦ ὁ ἁγιασμός ὑμῶν «questa è volontà di Dio, la vostra santificazione»: sembra un rimando diretto alla *Legge di santità* del Levitico, in cui il compito di «vivere da santi» si fonda sulla santità stessa di יְהוָה. In questo contesto, però, la santificazione è subito specificata in relazione all'astenersi dalla «condizione di incesto» (ἀπέχεσθαι ὑμᾶς ἀπὸ τῆς πορνείας): cf At 15,20 e 29. Non bisogna dimenticare che uno dei mittenti di Prima Tessalonicesi è proprio quel Silvano (Sila) che fu uno dei due incaricati dai capi di Gerusalemme di portare le lettere alla comunità di Antiochia dopo la discussione tenutasi. Il problema sta nel significato di πορνεία: potrebbe significare genericamente «impudicizia» oppure

«fornicazione». C'è però il richiamo al sinodo di Gerusalemme con il significato più preciso di «incesto» (cioè quei casi di matrimoni che la legislazione greca non considerava incestuosi e che invece erano considerati tali dall'etica giudaica; cf a questo proposito la cosiddetta “eccezione mattea” in Mt 5,32 e 19,9; e il testo di 1 Cor 5,1, nonché il responso del “concilio” di Gerusalemme in At 15,20 e 29 e 21,25). Probabilmente, in questo passo il senso di *πορνεία* va lasciato nel suo senso meno preciso di vita sessualmente disordinata, vista la morale sessuale più lasca della società greco-latina, se confrontata con la morale giudaica. Ci potrebbe forse anche essere un richiamo indiretto ai culti di Cabiri di Samotraccia, con la prostituzione “sacra” pienamente coinvolta nella vita culturale idolatrica.

Nel v. 4, si discute se il senso sia «acquisire padronanza del proprio corpo» oppure «prendere moglie per sé» (cf Teodoro di Mopsuestia e Agostino). Il problema sta nel significato da attribuire a *σκεῦος* «vaso». Non ci sono però altre attestazioni all'interno del Nuovo Testamento che permettano di intendere *σκεῦος* «vaso» nel senso di «moglie». Il significato, invece, di *σκεῦος* come «corpo» è abbastanza presente anche nel *Corpus Paulinum* (cf 2 Cor 4,7: «un tesoro in vasi di creta»; Rm 9,22-23 «vasi di misericordia» e «vasi di condanna» sono gli esseri umani creati da Dio; anche At 9,15 chiama Paolo stesso *σκεῦος ἐκλογῆς* «vaso scelto» per la predicazione del vangelo).

Vi è insomma un modo di trattare il corpo tipico di chi appartiene al Signore, senza lasciarsi dominare dalla passione *καθάπερ καὶ τὰ ἔθνη τὰ μὴ εἰδότα τὸν θεόν* «come i Gentili che non conoscono Dio».

Si discute se il v. 6 sia ancora in riferimento alla purità sessuale, ma sembra proprio che il contesto generale in cui si pone l'affermazione faccia rientrare anche questa osservazione entro il quadro dello stesso tema, che la visita di Timoteo a Tessalonica aveva probabilmente indicato come un problema vivo per l'intera comunità. La motivazione dell'insistenza sul tema è *διότι ἔκδικος κύριος περὶ πάντων τούτων* «perché il Signore [Gesù] è vindice in tutte queste faccende».

Nel v. 7 la sottolineatura di Paolo è il richiamo alla chiamata originario di Dio: ciò conferma che anche nel versetto precedente si trattava di impurità sessuale. Questo Dio ci ha chiamato *ἐν ἁγιασμῷ* «in santificazione»: chiamando il suo popolo Dio lo santifica nel senso di dichiararli suoi. Essi sono già *κλητοὶ ἅγιοι* «santi per chiamata» (cf Rm 1,7; 1 Cor 1,2), ma devono manifestare la loro santificazione nel loro modo di vivere quotidiano (cf 2 Ts 2,13. 14; 2 Tim 1,9; 1 Pt 1,2. 15). L'acme della santificazione appare in 1 Ts 3,13; 5,23. 24.

La conclusione del discorso nel v.8 riporta all'importanza di custodire il comando del Signore e di non «metterlo da parte» (*ὁ ἀθετῶν*: cf Gal 3,15). *οὐκ ἀνθρώπων ἀθετεῖ ἀλλὰ τὸν θεόν* «non mette da parte un uomo, ma Dio», il quale vi ha donato il suo Spirito santo: il dono dello Spirito santo suscita la risposta di una vita santa (cf 1 Cor 6,19: la fornicazione è un peccato commesso contro il corpo del credente che è il “santuario” [*ναός*] dello Spirito santo).

vv. 9-12: Sull'amore fraterno.

Con la frase *περὶ δὲ τῆς φιλαδελφίας* «per quanto riguarda l'amore fraterno» si inizia evidentemente un altro argomento. *φιλαδελφία* ha un senso più circoscritto di *ἀγάπη*, che invece deve essere esteso a tutti. Il sostantivo appare solo in un altro contesto paolino (Rm 12,10). Non appare nei LXX, se non in 4 Mac 13,23. 26; 14,1).

οὐ χρείαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν «non vi è bisogno che ve ne scriva». *αὐτοί γὰρ ὑμεῖς θεοδίδακτοί ἐστε εἰς τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους* «perché voi stessi siete divinamente ammaestrati a insegnarvi l'un l'altro». È la sola occorrenza di *θεοδίδακτος* nel NT e la prima ricorrenza nella letteratura Greca. Secondo Is 54,13, nel nuovo eone, tutti i figli di Sion avranno in dono l'insegnamento divino (LXX *δίδα θεοῦ*, citato da Gv 6:45); cf 1 John 2,20. L'amore del prossimo, già affermato in Lv 19,18, è riaffermato da Gesù (Mc 12,31; Gv 13,34, *ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους*). Nell'insegnamento di Paolo un tale amore appartiene al frutto dello Spirito (Gal 5,22). È l'effetto del rifluire dello Spirito che riversa l'amore di Dion el cuore dei credenti (Rm 5,5). *καὶ γὰρ ποιεῖτε αὐτό* «e in effetti già lo fate». L'apostolo sa del cammino avanzato in quanto gli altri stanno facendo. *εἰς πάντας τοὺς ἀδελφούς [τοὺς] ἐν ὅλῃ τῇ Μακεδονίᾳ* «verso tutti i fratelli che sono nell'intera Macedonia».

È interessante che nel quadro dell'amore del prossimo si parli anche dell'autosostentamento (*ἐργάζεσθαι ταῖς [ιδίαις] χερσὶν ὑμῶν* «lavorare con le proprie mani»), come del resto ha fatto lo stesso Paolo. Tutto questo ha una finalità di testimonianza, che parte dalla propria dignità di discepoli: *ἵνα περιπατῆτε εὐσχημόνως πρὸς τοὺς ἔξω καὶ μηδένοσ χρείαν ἔχητε* «così condurre una vita decorosa di fronte agli estranei e non avere bisogno di nessuno». Si veda la stessa finalità in Col 4,5; 1 Cor 5,12-23 e 1 Tim 3,7. Questo significa «essere battezzati» e diventare a nostra volta – perché illuminati dalla luce di Cristo – «luce del mondo e sale della terra» (cf Mt 5,13-14).

VANGELO: Gv 9,1-38b

La sezione di Gv 9,1 – 10,21 ha diverse analogie con Gv 5,1-49: l'invalido, come il cieco, sono la figura del popolo ridotto a una condizione di impotenza e di cecità. «Aprire gli occhi ai ciechi» è anche il modo in cui il Secondo Isaia (Is 42,6; 49,6; con l'anticipazione in Is 35,5. 10) parla della missione del Servo di **יְהוָה**.

D'altra parte, non mancano correlazioni con Gv 3, l'incontro con Nicodemo, proprio a riguardo del tema del «nascere, rinascere, nascere dall'alto». Quest'uomo-*carne* è davvero in una condizione di tenebra, che non gli ha ancora permesso di comprendere il senso della vita in relazione al progetto originario di luce-vita che Dio manifesta attraverso Gesù.

Come con il segno dell'invalido (Gv 5) e della condivisione dei pani (Gv 6), il racconto del cieco (Gv 9,1-12) è seguito da un discorso dialettico, con diversi interlocutori polemici. Lo scopo della rivelazione di Gesù è di mostrare un progetto di comunità in cui tutti ritrovano la loro originaria dignità, quella di essere figli nel Figlio Gesù, una comunità in cui tutti gli uomini e le donne di ogni stirpe possono costruire un solo gregge sotto l'unico pastore.

¹ E, di passaggio, Gesù vede un uomo cieco dalla nascita. ² E i suoi discepoli lo interpellano, dicendo:

– Rabbì, per nascer cieco, chi ha peccato: lui oppure i suoi genitori?

³ Replica Gesù:

– Né lui ha peccato e neanche i suoi genitori, ma perché in lui si manifestino le opere di Dio! ⁴ Finché fa giorno, bisogna che operiamo ^{1a} le opere di Colui che mi ha mandato. Poi viene notte, quando più nessuno può operare. ⁵ Fintantoché sto nel mondo, sono luce per il mondo!

⁶ Dicendo questo, sputa per terra. Con la saliva fa del fango. Glielo spalma sugli occhi, ⁷ e gli dice:

– Va’ a lavarti alla piscina di Siloe (che significa: inviato)!

Quello ci va, si lava e torna che ci vede. ⁸ Allora i vicini e quelli che già lo conoscevano di vista – era infatti un mendicante – dicevano:

– Ma non è lui quello che siede a mendicare?

⁹ Alcuni dicevano:

– È lui!

Altri dicevano:

– No, ma gli somiglia!

Lui però insiste a dire:

– Sono proprio io!

¹⁰ Allora gli dicevano:

– Ma come ti si sono aperti gli occhi?

¹¹ Replica lui:

– Quell’uomo chiamato Gesù ha fatto del fango, me lo ha spalmato sugli occhi, e mi ha detto: “Va’ a Siloe e lavati!”. Allora io ci vado, mi lavo, e ci vedo!

¹² E gli dicono:

– Dov’è costui?

Dice:

– Non lo so!

¹³ Portano dunque dai Farisei questo che prima era cieco. ¹⁴ Era di sabato il giorno in cui Gesù, facendo del fango, gli aveva aperto gli occhi.

¹⁵ Allora anche i Farisei lo interrogavano di nuovo, come avesse ritrovato la vista. E lui dice loro:

– Mi ha messo del fango sugli occhi, mi sono lavato, e ci vedo!

¹⁶ Alcuni dei Farisei allora gli dicevano:

– Un uomo così non è da Dio: non rispetta il sabato!

Altri dicevano:

– Come potrebbe un peccatore fare segni così?

E c’era divisione tra di loro. ¹⁷ Al cieco allora dicono di nuovo:

– Per averti aperto gli occhi, tu che dici di lui?

E lui dice:

– Un profeta!

^a Testo abbastanza incerto. La forma plurale *ἡμᾶς δεῖ ... πέμφαντός με* sembra la più accreditata, sebbene non maggioritaria: B (D *δεῖ ἡμᾶς*) e versioni antiche; oppure *ἡμᾶς δεῖ ... πέμφαντος ἡμᾶς* $\mathfrak{P}^{66,75}$ W Cirillo. La forma singolare è attestata nella maggioranza dei codici: *ἐμὲ δεῖ ... πέμφαντός με* A C, la maggioranza della tradizione minuscola e bizantina, con molti padri, tra cui Basilio, Crisostomo, Ilario, Ambrogio e Agostino.

¹⁸ Allora i Giudei diffidano che lui fosse proprio cieco e avesse recuperato la vista, finché non chiamano i genitori di lui, che aveva recuperato la vista. ¹⁹ E li interrogano dicendo:

– È lui vostro figlio, che dite nato cieco? Come dunque ora ci vede?

²⁰ Replicano a loro i suoi genitori e dicono:

– Certo, lui, nostro figlio nacque proprio cieco. ²¹ Come ora ci veda però noi non sappiamo. E tanto meno chi gli abbia aperto gli occhi. Chiedete pure a lui, è adulto, lui stesso può rispondere di sé!

²² Queste cose dicono i genitori, perché hanno paura di quei Giudei. Quei Giudei, infatti, hanno già deciso: se uno lo riconosce come Cristo, sia espulso dalle sinagoghe. ²³ Ecco perché i suoi genitori dicono: «È adulto, chiedete a lui!»

²⁴ Allora fan chiamare un'altra volta quello che prima era cieco, e gli dicono:

– Da' gloria a Dio! Noi sappiamo che quello lì è un peccatore!

²⁵ E lui ribatte:

– Un peccatore? Non so. Solo una cosa so: prima ero cieco, e ora ci vedo!

²⁶ Allora gli dicono:

– Che cosa ti ha fatto? Come ha fatto ad aprirti gli occhi?

²⁷ Replica loro:

– Già ve l'ho detto, ma non avete ascoltato! Perché volete riascoltarmi? Volete forse diventare anche voi suoi discepoli?

²⁸ Cominciano ad insultarlo. Dicono:

– Suo discepolo sarai tu, noi invece siamo discepoli di Mosè! ²⁹ Noi sappiamo che a Mosè ha parlato Dio. Costui invece neanche sappiamo di dove sia!

³⁰ Ribatte l'uomo, e dice loro:

– Questo il bello, che voi non sapete di dove sia, eppure mi ha aperto gli occhi! ³¹ Dio – si sa – non ascolta i peccatori. Ma se uno rispetta Dio e fa la sua volontà, Dio l'ascolta. ³² Quando mai si è sentito che uno abbia aperto gli occhi a un cieco nato! ³³ Se uno così non fosse da Dio, non avrebbe potuto fare nulla!

³⁴ Gli replicano e gli dicono:

– Sei nato tutto nel peccato, e vuoi farci da maestro?

E lo cacciano fuori.

³⁵ Gesù viene a sapere che l'han cacciato fuori, e, incontrandolo, gli dice:

– Credi tu nel Figlio dell'uomo? ^{2b}

³⁶ Gli risponde e gli dice:

– E chi è, Signore, perché io creda in lui?

³⁷ Gli dice Gesù:

^b Questo è il testo quasi certo. Vi è una variante $\theta\epsilon\omicron\upsilon\delta$, presente nei maiuscoli A L Δ Θ Ψ e nella maggioranza dei codici bizantini, con molti padri greci e latini; tuttavia è da considerarsi *lectio facilior*.

– Ecco, tu lo vedi: è proprio colui che ti parla!

³⁸ Allora quello dice: ^{3c}

– Credo, Signore!

E gli si prostra innanzi. ³⁹ *E Gesù dice:*

– *Per un discernimento son venuto in questo mondo: perché quanti non ci vedono, vedano e ciechi diventino quelli che ci vedono!*

⁴⁰ *Tra i Farisei, alcuni che erano con lui sentono queste cose, e gli dicono:*

– *Mica saremo ciechi pure noi?*

⁴¹ *Dice loro Gesù:*

– *Se foste ciechi, allora non avreste peccato. Ma poiché dite: “Noi ci vediamo!”, allora il vostro peccato rimane!*

Dopo la narrazione del segno (vv. 1-12), sta un discorso polemico i cui estremi sono evidenziati dall'inclusione dei vv. 16 e 33. Da una parte, la sentenza senza appello dei farisei che dicono: «Un uomo così non è da Dio»; dall'altra, il riconoscimento da parte del cieco che afferma: «Se uno così non fosse da Dio». L'esperienza mette in crisi una teoria e le certezze teologiche vacillano.

Ecco il senso delle tre scene di inquisizione che seguono: *a)* la prima prende le mosse dalla constatazione che Gesù ha operato quel segno di sabato, per cui in base a un principio si vorrebbe cancellare l'accaduto (vv. 13-17); *b)* la seconda scena cerca di annullare l'evidenza del segno, interrogando i genitori del cieco (vv. 18-23); *c)* infine, nella terza scena, vi è l'estremo tentativo di far dimenticare l'accaduto, cercando di convincere il cieco a screditare Gesù (vv. 24-34); dal momento però che si mostra ostinatamente attaccato a lui, viene espulso dalla sinagoga.

Da ultimo, ormai emarginato dalla sua comunità, colui che era stato cieco incontra Gesù che lo invita a prendere posizione per poter sperimentare un nuovo modo di vivere la dedizione a Dio «in spirito e verità» (vv. 35-38): Gesù è il Figlio dell'uomo, che riporta la storia umana alla sua piena *umanizzazione* e dignità, evitando di precipitare in una sempre peggiore *ferocia bestiale* (cf la visione di Dn 7).

In sintesi, questa è la dinamica del racconto, perfetto in ogni sua parte:

- a)* vv. 1-12: il segno compiuto da Gesù
 - i) vv. 1-5: le opere di Dio e la cecità
 - ii) vv. 6-12: guarigione e scoperta della luce
- b)* vv. 13-34: inquisizione polemica
 - i) vv. 13-17: il sabato e la divisione tra i farisei
 - ii) vv. 18-23: tentativo di negare l'accaduto interrogando i genitori
 - iii) vv. 24-34: tentativo di separare il cieco da Gesù
- c)* vv. 35-38: l'incontro con Gesù

^c La forma testuale scelta è preponderante nell'attestazione manoscritta. *ὁ δὲ ἔφη, Πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ* è omissa da \mathfrak{P}^{75} , \mathfrak{N}^* , \mathfrak{W} , *Vetus Latina*^b, e alcuni manoscritti della tradizione copta. In effetti, il verbo *ἔφη* è raro in Giovanni (si trova solo in Gv 1,23 e in qualche manoscritto anche al v. 36); anche *προσκυνέω* non si trova altrove nel Quarto Vangelo. R.E. Brown propone che la forma lunga sia «un'aggiunta derivata dalla conflazione di Gv 9 con la liturgia battesimale e la catechesi. L'omissione potrebbe essere giustificata come accidentale o deliberata, per unificare l'insegnamento di Gesù nei vv. 37 e 39.

vv. 1-5: Gesù ha appena affermato: «Io sono la luce del mondo» (Gv 8,12), e lo ripete prima del segno operato sul cieco (v. 5). Nessuno più di una persona che non ha mai visto la luce potrebbe scoprire con meraviglia che cosa sia la luce. Niente più della sconfitta di una tale cecità potrebbe diventare simbolo della ricerca della vera *umanizzazione* di questa creazione, voluta da Dio per esprimersi in un dialogo d'amore con una umanità che, *sin dall'inizio*, ha preferito cercare *altrove* l'appagamento della sua felicità, invece che affidarsi alla relazione e al comandamento del vero Dio.

L'incontro di Gesù con il cieco è fortuito: «di passaggio» (vv. 1-2). La cecità di quell'uomo però diventa subito un motivo di discussione teologica. Giobbe, nonostante tutto, non è riuscito a scalfire il bisogno di quella *ingiusta teodicea*, che per confessare la giustizia di Dio deve trovare una qualche ragione *di colpa* nell'uomo, allora come oggi. Le discussioni rabbiniche registrano prese di posizione che affermano la possibilità del feto di peccare sin dal grembo materno,⁴ e altre che attribuiscono in ogni modo la colpa ai genitori.⁵

Gesù non risponde al problema di chi sia la colpa, ma allude al valore simbolico della condizione di colui che è cieco (v. 3). Costui ha bisogno anzitutto di capire che cosa sia la luce per poterla desiderare, come il popolo oppresso ha bisogno di capire prima che cosa sia la chiamata alla libertà di essere figlio di Dio per volerla poi raggiungere.

Questa è l'opera alla quale si è chiamati «finché è giorno» (vv. 4-5). È il giorno del Figlio dell'uomo, il sesto, prima che cali la notte e si entri nel «settimo giorno» di Dio, quello del riposo escatologico. È il compito messianico che Isaia aveva dato al Servo di **ADONAI**: «perché tu apra gli occhi ai ciechi e faccia uscire dal carcere i prigionieri, dalla reclusione coloro che abitano nelle tenebre» (Is 42,7); «Io ti renderò luce delle nazioni, perché tu sia la mia salvezza fino all'estremità della terra» (Is 49,6).

vv. 6-12: L'allusione alla creazione dell'umanità di Gn 2,7 o alla condizione umana (cf Gb 10,9; Is 64,7) è decisiva anche per la comprensione della luce, che è "scoperta" per la prima volta dal cieco, pur essendo essa la prima delle opere di Dio (Gn 1,3-5). Gesù fa del fango «con la sua saliva»: la saliva prende il posto dell'acqua come elemento simbolico dello Spirito. Dunque l'essere umano (fango) con la forza dello Spirito (saliva) rappresenta il modello originario secondo il progetto di Dio: è l'*uomo nuovo* che riceve l'unzione (vv. 6 e 11) da colui che è l'Unto, *ha-māšīḥ*, ὁ Χριστός. Figli nel Figlio Gesù: ecco la realizzazione piena dell'*umanizzazione* che il dono dello Spirito conferisce a chi è ricreato in Cristo Gesù.

La guarigione non avviene subito. Vi è bisogno di collaborazione del cieco. Egli deve accettare la luce e fare la sua *opzione fondamentale* di stare dalla parte di Gesù: «¹¹Venne fra i suoi, ma i suoi non lo hanno accolto. ¹²A quanti però lo hanno accolto ha dato potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome, ¹³i quali, non da sangue né da volere di carne né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati» (Gv 1,11-13).⁶

⁴ H.L. STRACK - P. BILLERBECK, II, 528s.

⁵ H.L. STRACK - P. BILLERBECK, II, 193s (sulla base di Es 20,5; 34,7 e testi paralleli; Ger 31,29-30; Ez 18,2).

⁶ Lasciando la lettura al plurale, attestato dalla maggioranza assoluta dei manoscritti. Non è tuttavia impossibile ammettere anche la lettura al singolare, attestata da alcuni padri pre-niceni (Tertulliano, Ci-

Il nome della piscina (v. 7), cui è mandato il cieco a lavarsi, è esplicitamente interpretato da Giovanni come «Inviato». Il nome ebraico *šillō^ah* è interpretato quindi come participio passivo maschile equivalente di *šālū^ah* (ebraico) e *š^elī^ah* (aramaico). In effetti, il nome greco Σιλῳάμ (LXX) è la trascrizione dell'ebraico *šillō^ah* in Is 8,6. In questo modo, il riferimento a Gesù come «inviato» (cf Gv 3,17; 4,34; 5,24...) è reso ancora più evidente. Il fatto stesso che non si parli dell'acqua della piscina ha un'ulteriore valenza cristocentrica: quell'acqua è lo Spirito dell'«inviato». La ripetizione poi dei verbi «ungere, spalmare» (vv. 6 e 11) e l'appellativo stesso di quella piscina, *κολυμβήθρα*, rendono ancora più esplicito il riferimento al battesimo.⁷ Ciò significa che il Quarto Vangelo legge il segno di Gesù traguardando in esso il rito battesimale della comunità cristiana.

«Egli andò, si lavò e tornò vedente». Dopo aver adempiuto quanto gli era stato chiesto da Gesù, quest'uomo ha cominciato a capire qualcosa di nuovo e veramente importante circa il senso dell'essere uomini secondo il progetto di Dio. Il dono dello Spirito ha rigenerato in lui quanto Dio avrebbe voluto gli fosse donato sin dall'inizio della sua vita.

Nei versetti seguenti (vv. 8-12) vi è la prima reazione davanti al cambiamento radicale prodotto nella vita del cieco che, a cominciare dai vicini, viene interrogato da tutti perché racconti quanto è avvenuto. Di certo vi è che quell'uomo, seguendo le istruzioni di Gesù, è arrivato a *vedere*: colui che prima giaceva anonimo a mendicare – non è infatti riportato il suo nome – ora è visto libero e indipendente proprio grazie all'opera di Gesù. Partendo dal cieco guarito, si vorrebbe quindi arrivare a capire qualcosa di più circa quell'uomo che si chiama Gesù (allusione all'etimologia del nome, «*ADONAI* salva»?).

La missione di Gesù, che dovrà poi essere continuata dai suoi discepoli (vv. 39-41), è di mostrare, con gesti concreti più che a parole, che cosa significhi nel progetto di Dio la piena umanizzazione: una qualità di vita e una dignità insperata per chi non aveva la possibilità di *vedere*.

È un dono gratuito che deve essere accolto liberamente e che inevitabilmente produce *giudizio*. La triplice inquisizione dei vv. 13-34 lo pone in chiara evidenza: come Gesù è dovuto fuggire dal tempio per non essere lapidato (cf Gv 8,59), così anche il cieco che riceve la luce/vita, non trova più posto in un'istituzione che non è in grado di apprezzare la dignità di un uomo libero e veramente indipendente (cf v. 34).

vv. 13-17: La *prima scena di inquisizione* prende avvio dalla constatazione che Gesù ha operato quel segno durante uno *šabbāt*: in base all'interpretazione di un comandamento si vorrebbe cancellare l'accaduto. Gli interlocutori del cieco sono ora i Farisei, il gruppo senza dubbio più religioso e osservante di quanti stavano a Gerusalemme. L'analisi dell'accaduto, come di nuovo è testimoniato dall'interessato guarito, crea una opposta interpretazione tra i Farisei, che è messa bene in luce dalle due frasi citate dal narratore nel v. 16. Da una parte, potremmo dire, i legalisti: «Un uomo così non è da Dio, perché non rispetta il sabato! Dall'altra, stavano invece i dubbiosi che si lasciano toccare dall'accaduto: «Come potrebbe un peccatore fare segni così?».

priano...); con ciò, l'affermazione si applicherebbe alla singolare nascita di Gesù, per concepimento verginale: «a quelli che credono nel nome di colui, ¹³il quale, non da sangue né da volere di carne né da volere di uomo, ma da Dio è stato generato». Sembra però che il papiro P⁶⁶ abbia il plurale (cf su questo I. DE LA POTTERIE, *Maria nel mistero dell'alleanza*, Traduzione di F. TOSOLINI (Dabar. Studi Biblici e Giudaistici 6), Marietti 1820, Genova 1988, 1992).

⁷ Il fonte battesimale è chiamato *κολυμβήθρα* «vasca». Vi sono attestazioni a partire dal V secolo.

La divisione (*σχίσμα*) tra loro è tanto forte che si decide di riconvocare il testimone scomodo e porre a lui la domanda diretta (v. 17): «Per averti aperto gli occhi, tu che dici di lui?». La risposta è essenziale e precisa: «Un profeta!». Se per i Farisei, questo titolo sembra essere eccessivo, per il punto di arrivo cui mira il narratore è solo un titolo approssimativo e incapace di rendere ragione dell'identità di Gesù.

Il problema della violazione dello *šabbāt*, almeno secondo la *hālākā* farisaica che aveva già elencato in quel tempo le 39 azioni non permesse di *šabbāt*,⁸ fa parte della prima tradizione che ci ricongiunge anche ai Sinottici (cf Mc 3,1-6 e Lc 13,10-17). Tuttavia, mentre in Gv 5 il tema della violazione dello *šabbāt* è centrale, nel racconto del cieco esso è solo un tema marginale, come appare dalle due scene di inquisizione seguenti (vv. 18-23 e 24-34), il cui centro è dato dalla discussione sul potere taumaturgico di Gesù e dalla domanda circa la sua identità.

Dietro queste scene di inquisizione si notano dei movimenti “a caleidoscopio” tra la vita di Gesù e l'esperienza delle comunità giudeo-cristiane delle prime generazioni verso la fine del I secolo. La stessa sovrapposizione si ha nel presentare le autorità di Gerusalemme come «i Giudei»: al tempo di Gesù questo significa semplicemente un titolo geografico che si oppone ai «Galilei» oppure agli «Ebrei alessandrini» o altre designazioni simili, mentre alla fine del I secolo, «i Giudei» sono ormai i discendenti di quel rabbini-smo farisaico che si stava impiantando come “unica forma” di Giudaismo, dopo la caduta di Gerusalemme e delle altre correnti giudaiche quali i Sadducei, gli Esseni e gli Zeloti.

vv. 18-23: La *seconda scena d'inquisizione* sposta l'attenzione sui genitori di colui che era cieco, cercando di distruggere tramite la loro presa di posizione una prova decisiva sulla falsità del cambiamento di quest'uomo che era cieco. Soprattutto nei vv. 22-23, che motivano la presa di posizione dei genitori, vi è un'importante notazione che permette di addurre una prova per la datazione del Quarto Vangelo: infatti le prime mosse giudaiche che espellono dalla sinagoga coloro che avessero riconosciuto il messianismo di Gesù di Nazaret sono da datare verso il 90 d.C. Quanto detto a proposito dei genitori del cieco reinterpreta gli scontri “verbali” che si sono avuti sia durante il ministero di Gesù (cf Lc 4,28-29), sia durante l'apostolato itinerante dei primi discepoli (cf Mt 10,17 e molti racconti degli Atti).

La situazione tratteggiata da questa seconda scena d'inquisizione non riproduce quindi la società della Gerusalemme del tempo di Gesù, ma piuttosto la situazione della diaspora alla fine del I secolo, quando sono soprattutto i giudeo-cristiani a trovarsi ostracizzati dalle comunità giudaiche. Si ricordi questa testimonianza di Giustino (morto tra il 162 e il 168) a riguardo della situazione in Samaria:

⁸ Le 39 attività proibite durante lo *šabbāt* sono: arare; seminare; mietere; formare covoni; trebbiare; ventilare; selezionare; setacciare; macinare; impastare; cuocere; tosare; lavare; cardare; tingere; filare; tendere; costruire un setaccio; tessere; dividere due fili; legare; slegare; cucire; strappare; cacciare; macellare; scuoiare; salare la carne; disegnare; lisciare; tagliare; scrivere; cancellare; costruire; demolire; spegnere un fuoco; accendere un fuoco; dare l'ultima mano per terminare un lavoro; trasportare al di fuori della propria abitazione (*m. Šab.* 7,2).

Le parole «Quella che era chiusa in ostacoli» significano che voi e tutti gli infedeli fate tutto il possibile per bandire non solo dai loro beni ma anche dal mondo intero ogni cristiano, impedendo a tutti i cristiani di vivere» (*Dialogo con Trifone*, 110,5).⁹

La durezza delle affermazioni di Giustino non deve sorprendere, visto che già nella *Regola della Comunità* di Qumrân vi era un passaggio altrettanto duro per un argomento simile: *kwl ʾšr lwʾ nḥšbw bbrjtw lhbdjl ʾwtm wʾt kwl ʾšr lhm* «Tutti coloro che non sono annoverati nella sua alleanza saranno banditi, loro e tutto quanto a loro appartiene» (IQS v,18).

vv. 24-34: Infine, nella *terza scena d'inquisizione*, vi è l'estremo tentativo di far dimenticare l'accaduto, cercando di convincere direttamente il cieco a screditare Gesù. La storia è narrata in modo magistrale e dà davvero l'impressione che il narratore abbia vissuto tante volte – personalmente o no, poco importa – la polemica contro i Farisei/Giudei.

Le obiezioni ricordate sono vivide toccano i punti essenziali della polemica anti giudaica: Gesù non può essere un esempio di religiosità e non esprime l'autentica volontà di Dio e della sua *tôrâ* perché non si presenta come un discepolo di Mosè, anzi le sue origini sono molto dubbie (v. 29; cf Gv 3,2. 11. 31-34; 6,38. 41; 7,27; 8,19).

Le risposte dei discepoli, poste sulla bocca dello stesso cieco, sono altrettanto precise: attraverso di lui Dio ha fatto udire sorti, ha ridato la vita ai ciechi e dunque costui non può essere un peccatore (vv. 30-31). I discepoli usano l'argomento caro ai giuristi: *contra factum non valet argumentum* «non c'è argomento che tenga di fronte alla prova dei fatti».

L'acceso scambio di opinioni arriva a un *impasse* e il cieco che sta dalla parte «del fatto» viene ingiustamente accusato di essere peccatore (perché nato cieco!) e quindi è bandito dalla sinagoga. Come si nota, l'argomento dello *šabbāt* non interviene in alcun modo a giustificare la presa di posizione finale dei Farisei/Giudei. L'accusa sembra essere piuttosto orientata a mettere in dubbio quale sia la fonte da cui Gesù trae la sua forza taumaturgica: non da Dio, ma da “altrove” (diavolo).

vv. 35-38: Quando Gesù incontra colui che aveva riacquistato la vista, un volta espulso dalla sinagoga, prende lui stesso l'iniziativa per portare a compimento l'opera di illuminazione che era stata iniziata con il segno della guarigione.

Il «Figlio dell'uomo» è da interpretarsi nella dinamica simbolica della pagina di Dn 7,1-14, sebbene il contenuto del titolo sia da comprendersi alla luce della tradizione enochica (*1Enoc* e *Giubilei*). Lo scenario è cosmico: all'inizio l'acqua e alla fine il vento. L'oceano è tradizionalmente l'elemento ostile della lotta mitica primordiale, che però può essere dominato da Dio e trasformato in forza positiva (cf Gn 1 ed Es 14). Da questo oceano, agitato dai quattro venti, sorgono bestie potenti, immani, disposte a dominare la storia.

È ancora l'oceano ostile a partorire ancora quattro bestie ostili. Il contrasto con l'acqua celeste delle nubi (Dn 7,13) che accompagnano (TM *ʿim-ʿānānē šʾmajjāʾ*) o trasportano (LXX *ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ*) la figura umana è chiaro: come l'oceano è il grembo infernale delle bestie, così le nubi sono il grembo fecondo per l'uomo. C'è poi anche il contrasto del fuoco (Dn 7,10-11), un elemento tradizionalmente teofanico.

⁹ Τὴν γὰρ ἐκτεθλιμμένην, τοῦτ' ἔστιν ἀπὸ τοῦ κόσμου, ὅσον ἐφ' ὑμῶν καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀνθρώποις, οὐ μόνον ἀπὸ τῶν κτημάτων τῶν ἰδίων ἕκαστος τῶν Χριστιανῶν ἐκβέβληται ἀλλὰ καὶ τοῦ κόσμου παντός, ζῆν μηδενὶ Χριστιανῶ συγχωροῦντες.

Le bestie vanno comprese nel loro rapporto con la figura umana che tiene loro dietro. Il simbolo teriomorfo è ormai già parte tradizionale nel profetismo e lo saranno ancora di più nella tradizione apocalittica: Ez 32 descrive l'Egitto come un coccodrillo; Ez 17,3 ha l'immagine di «una grande aquila dalle grandi ali e dalle lunghe penne»; Ger 51,34 presenta Babilonia come un drago vorace; si ricordi anche l'uso teriomorfo per parlare delle tribù in Gen 49 (e Dt 33). Di fronte dunque alla sequenza di fiere che si succedono nella storia senza migliorare l'umanità, anzi peggiorando in ferocia, si erge, in contrasto, l'uomo che fa parte di un'altra categoria, perché è immagine di Dio ed è chiamato a dominare sulle fiere (Sal 8).

Il testo ebraico di Sal 8,5 raddoppia il sostantivo «uomo» per il parallelismo: *ʾēnôš* «mortale» e *ben-ʾādām* «figlio d'Adamo, adamita». È un parallelismo comune alla letteratura biblica. In Dn 7,14 si ha la figura di uno come «figlio d'uomo», anche se espressa in aramaico, *bār ʾēnāš*. Dopo le figure di bestie feroci, c'è dunque finalmente la visione di una figura umana, un *bār ʾēnāš*. Il compito affidatogli, ovvero ciò che l'«Uomo» deve operare nella storia, è l'umanizzazione di essa: se questo non avverrà nella sequenza dei regni storici, Dio stesso lo farà avvenire al momento previsto. Questa interpretazione complessiva della pagina di Daniele, semplice è profondamente «messianica», va al di là di ogni applicazione concreta, persino di quella che aveva in mente l'autore (cf Dn 7,15ss).

Alla luce di questa pagina di Daniele, in parallelo alla manifestazione di Gesù davanti alla donna di Samaria, Gesù provoca il suo riconoscimento. Come la donna di Samaria viene condotta a vedere in Gesù il Messia: «Sono io, che ti sto parlando» (Gv 4,26), così anche quest'uomo che aveva riacquistato la vista viene condotto da Gesù a scoprire l'altro titolo messianico di «Figlio dell'uomo»: «Tu l'hai veduto: è proprio colui che ti parla» (v. 37). Non solo gli indica la mèta, ma gli si presenta anche come la forza e la mediazione per poterla raggiungere, comunicandogli il dono del suo Spirito, che è l'acqua dell'«Inviato».

Il racconto si conclude al v. 38, che va mantenuto nella sua interezza, nonostante la presenza di qualche dubbio di critica testuale segnalato alla nota di pag. 2. Togliere la «prostrazione» finale non è corretto dal punto di vista critico.

Il verbo *προσκύνειν* «prostrarsi» è il gesto tipico dell'adorazione nel tempio (oppure davanti al re). Una prostrazione nuova «in spirito e verità» è anche il punto di arrivo della manifestazione di Gesù alla donna di Samaria (cf 4,20-21). Gesù, il Figlio dell'uomo, è la storia in cui si incarna la presenza del Padre. È il nuovo santuario, non più circondato da un recinto sacro, ma *dentro* una vicenda umana. Colui che è stato cacciato dalla sinagoga si incontra con colui che è stato cacciato dal tempio: nel nuovo santuario, che è l'umanità di Gesù, colui *che ora è vedente* può mettersi in comunione con lui per realizzare le opere di colui che è stato inviato dal Padre, finché è giorno.

PER LA NOSTRA QUARESIMA

I. Il Vangelo narra il vangelo.

*Ogni evento in lui era vita,
la luce per gli uomini era quella vita.
E la luce brilla nelle tenebre. [...]
Veniva nel mondo la luce vera
che rischiara ogni uomo.*

*Era nel mondo e mediante lui fu il mondo,
eppure il mondo non lo riconobbe.
Venne tra i suoi, ma i suoi, lui, non l'accolsero.
A quanti però l'accolsero ha dato potere di diventare figli di Dio:
a quelli che credono nel nome di lui,
i quali, non da sangue, né da desiderio carnale,
né da volontà umana, ma da Dio sono stati generati (Gv 1,4-5. 9-13).*

Il segno per colui che è nato nella cecità, illumina la parola del *Prologo* del Quarto Vangelo. Già si dava a conoscere lo scontro tra luce e tenebra, tra accoglienza e rifiuto. Nessun accomodamento. Da sempre si affrontano: per percepire la tenebra fuori e interiormente occorre la luce. Per contrasto, non c'è continuità.

Luce che rivela, senza accecare.

La luminosità, la luce non si intrattiene con la tenebra.

La luce fa esplodere la tenebra: riceve accoglienza o rifiuto.

Vedere con gli occhi della fede o rimanere nel buio nell'incredulità.

Gesù guarisce gli occhi dell'uomo condotto, trascinato da lui,
che niente chiede e niente attende.

Vede e deve dar ragione della luce.

Un balbettio all'inizio, che dice qualcosa dell'immensità dell'amore ricevuto nel gesto di Gesù. Ritorna alla vita e si incammina con le parole a dire l'evidenza dei suoi occhi aperti.

Cerca di dare nome a colui che, passando, si è fermato a guarirlo: un uomo chiamato Gesù, un profeta.

Colui che è nato nella cecità solo una cosa sa: *«prima ero cieco e ora ci vedo»*.

«Noi sappiamo...»: i Farisei invece sono sempre sicuri del fatto loro.

Sono sicuri che Gesù non viene da Dio, perché... non osserva il sabato e dicono: *«Noi sappiamo che quell'uomo è un peccatore»*.

«Io non so...»: nel processo che i capi del popolo intentano all'uomo nato cieco questi dà prova di una sorprendente saggezza. Non sa e non se ne vergogna.

Ripete: *«Non so»*. Questa affermazione non è reticenza dovuta alla paura, come quella dei genitori, ma è un'ammissione spontanea e sincera.

Pedagogo perdente dei discepoli di Mosè: *«Questo il bello, che voi non sapete di dove sia, eppure mi ha aperto gli occhi!»*. E viene gettato fuori.

Gesù ritorna per condurre alla confessione di fede colui che ora vede: *«Io credo, Signore!»*. E gli si prostrò innanzi. Il passo alla luminosità della fede è sempre un incontro vivo con Gesù, la risposta al suo invito. Un incontro "originario", di nuova nascita.

La luce vera, per chi è nella tenebra.

L'acqua per chi ha sete della vita.

Il pastore che insegna e guida il camminare.

La porta per entrare nella sua dimora.¹⁰

2. *Nessuna tenebra, per quanto fitta, fa disperare che una qualche luce, o qualcosa della luce, possa penetrare in essa. [...] Ma c'è forse qualcosa nella luce che non sia essa stessa luce, qualcosa che non si risolva in luce? Per questo simbolizza la riuscita, il compimento. [...]*

¹⁰ F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

*Quando nell'istante nascente, lei sopraggiunge, si apre, nel più oscuro dell'essere umano, qualcosa che prelude alla speranza.*¹¹

3. Quanto noi vediamo compiuto nel cieco nato, è avvenuto parimenti in noi, chiamati dalla benevolenza del Signore al suo regno. Il legame della narrazione evangelica del cieco nato con il battesimo è stato sempre avvertito dalla coscienza cristiana. [...]

L'incontro con la Luce, che è vita, è bellezza, è armonia, è colore, è gusto, è suono: a tutto questo si apre quel cieco. [...] Con il battesimo, sacramento della fede, siamo introdotti nel regno del Padre: diveniamo una nuova creatura. Il Nuovo Testamento ci parla dei "sensi nuovi" dell'uomo che si apre alla fede.

Questa novità di vita in assoluto non avviene se non per il dono che è nuovo, la grazia che ci fa figli di Dio; per il donatore stesso che entra in comunione con l'uomo, che è il Padre che si dona in Gesù "stringendoci" per mezzo del suo Santo Spirito. Tale è la realtà che è contenuta nel segno del cieco nato e tale è la realtà che ci dischiude il battesimo.

Questa novità suppone una conoscenza di Cristo e un'esperienza di fede. La maturità del nostro cammino ci fa sperimentare sempre più la provvisorietà e l'estrema relatività di ogni cosa. [...]

Nella nostra situazione concreta può emergere il bisogno del cammino o della crescita nella fede. Ed è quanto è insinuato nella narrazione del cieco nato. Dalla fiducia in "quell'uomo" che si chiama Gesù, al riconoscere Gesù come profeta, fino all'adorazione della sua signoria, è un continuo cammino di fiducia in fiducia, di fede in fede, fino alla visione di Cristo e del Padre nella gloria: «Uno con lui».¹²

4. Ciechi e sordi, dobbiamo cominciare dal sentirlo che si narra a noi, e attraverso un ascolto paziente, pervenire a credere, a vedere la luce del giorno, a sperare: attendere tutto da te significa vivere di grazia. Infatti, *«tutto ciò che è stato scritto prima di noi, è stato scritto per nostra istruzione, perché in virtù della perseveranza e della consolazione che ci vengono dalle Scritture teniamo viva la nostra speranza»* (Romani 15,4).

Sono convinto che la Bibbia è un libro di speranza e che leggerlo ha come risultato la speranza. [...]

Tu, sei la nostra speranza. Cioè: eccoci insieme, noi che speriamo un giorno di conoscerti, di vederti in faccia. E noi allora saremo illuminati dal tuo sguardo: con-viventi. [...]

Un evento: nascere di nuovo; l'unico potere che mai si potrà conquistare è donato a chi ti accoglie (cf Gv 1,12). «Nascere, è nascere alla speranza». È entrare nel tuo avvenire, e offrirsi affinché avvenga in questo mondo. Proprio quando dicevo: *«Le tenebre mi coprono»*, la notte è divenuta luce intorno a me (Sal 138). L'umanità è chiamata a divenire volto: *«Vedranno il tuo volto»*. *«Non vi sarà più notte... perché il Signore effonderà su di loro la sua luce»* (Ap 22).

¹¹ M. ZAMBRANO, *Dell'aurora*, Traduzione ed edizione italiana a cura di E. LAURENZI (Le Vie 9), Marietti 1820, Genova 2000, p. 58.

¹² B. CALATI, *Conoscere il cuore di Dio. Omelie per l'anno liturgico*, Introduzione di P. STEFANI (Quaderni di Camaldoli 11), EDB, Bologna 2001, pp. 47-48.

Si, un futuro di luce ci attende, e già si dona a vivere: figli della luce lo siamo già (cf Col 1,23). La speranza è la porta che si apre alla novità e mi ingiunge un comandamento nuovo, il comandamento del nuovo di cui tu vuoi farci complici, innamorati.¹³

5. È il nostro vivere quotidianamente nel mistero, ancorché spesso ignorato, trascurato come tale che ci fa sempre, inevitabilmente protesi verso quel pensare di tipo inattuale che è la *fede*. La fede ci appartiene come la più profonda e potente energia del nostro vivere, poiché ha una forza di trasformazione immensa. [...]

Accende l'intelligenza, slega la libertà, osa un ingresso partecipativo al di là delle dimensioni qualitative dell'umano. [...]

Da molte parti si teme che la fede sia una forma di alienazione: quando si crede in qualche verità che non può essere controllata e verificata, compresa nella sua pienezza è normale che venga questo timore. [...] Tutto ciò che produce un aumento dell'intensità luminosa di questa unità interiore è fede o ha direttamente rapporto con la fede. Dove invece ci sono opinioni accolte passivamente, l'anima cade nell'idolatria. Si può deturpare l'accoglienza della verità in un formalismo religioso idolatrico che è colpevole più di qualsiasi egoismo mondano. [...]

Ciò che la fede sa, inattualmente è Dio, la Verità unica. Se pur diversamente accolto agli uomini, Dio è uno: "Ascolta Israele. Uno è il Signore Dio". La fede non vuol comporre parti opposte delle verità, ma trascendere sempre ciò che è parziale nella prospettiva dell'unità-unicità del Signore Dio.¹⁴

6. Il gesto di Gesù verso il cieco nato, che sembra modellare un occhio nuovo capace di vedere la luce, può essere interpretato come una raffigurazione simbolica della conversione, vista come un incontro con la luce per poi camminare pienamente nella luce. La conversione può essere purificata da ogni riduzione moralistica solo in questo modo: cambiando il nostro modo di guardare la realtà, la vita e le cose. L'occhio nuovo del guardare è dato da Cristo: un occhio che insegna a guardare diversamente secondo la parola del Maestro, per poi vivere diversamente. Questo tipo di conversione Giovanni lo chiama "camminare nella luce", e lo riassume molto bene nella sua Prima Lettera (I Gv 1,5-7). [...]

Coloro che pretendono di credere pur non cambiando la loro vita, si sbagliano e vengono chiamati "mentitori". "Dio è luce"; chi si pone in rapporto con Dio non può vivere nel peccato, come chi vive esposto alla luce non può rimanere nell'ombra: fede e vita di peccato sono inconciliabili, come la luce e le tenebre.

Una vita che non si converte, che non cammina nella luce, è come uno che vuol ridurre la luce alla dimensione della propria tenebra, costringendo la luce della fede dentro il muro della propria cecità. Con questa operazione, forse possiamo consolare un poco la nostra cecità e renderla un poco meno insopportabile; ma noi rimaniamo ciechi e questo vanifica l'opera di Cristo, perché egli non è venuto per consolare i ciechi ma per guarirli.¹⁵

¹³ "Più forti dell'odio". *Gli scritti dei monaci trappisti uccisi in Algeria*, a cura della COMUNITÀ DI BOSE, Piemme, Casale Monferrato 1997, pp. 137-142.

¹⁴ M. MALAGUTI, *Liberi per la verità*, Cappelli, Bologna 1980, pp. 130-133.

¹⁵ E. MENICHELLI, *I simboli biblici nel Vangelo di Giovanni*, Ancora, Milano 1995, pp. 100-101.

*Si disserra la gabbia del prigioniero
s'avventa in libertà
a capofitto,
non si guarda attorno,
fissa
solo lo spazio che gli s'apre
in fronte, e che lo ingoia,
e come
lampada lo abbaglia.
Attento, non è sgombra
la via della liberazione, non lo è ancora.
Ancora c'è il paese
di malanimo e idiozia
da traversare passo passo.
Lo credevi – ed era buon diritto –
ormai alle tue spalle.
Senonché
non è mai tutto passato
il passato
e anche il male rifiorisce.¹⁶*

¹⁶ M. LUZI, *Sotto specie umana* (Poesia), Garzanti Libri, Milano 1999, p. 198.